Jarosław MERECKI SDS

OCHRONA ŻYCIA A NOWOŻYTNE PAŃSTWO

Osoba, której prawo do życia nie byłoby chronione w obowiązującym w danej wspólnocie porządku prawnym, musiałaby uznać ów porządek za absolutnie niesprawiedliwy – absolutnie niesprawiedliwy, ponieważ jej prawo do życia nie jest w nim współmierne z prawem do życia innych ludzi i fakt, że prawo to jest chronione w innych przypadkach nie może równoważyć nawet jednego wyjątku.

1. Od starożytności po średniowiecze u podstaw uzasadnienia istnienia prawa i państwa znajdowała się wizja człowieka, który z natury dąży do współdziałania z innymi ludźmi. Według Arystotelesa, człowiek z natury jest zwierzęciem politycznym – nikt z ludzi nie jest samowystarczalny i każdy potrzebuje pomocy innych, aby móc żyć dobrym życiem. Dlatego istota, która żyje poza wspólnotą polityczną, jest dla Arystotelesa albo zwierzęciem, albo Bogiem.

W swoim uzasadnieniu istnienia wspólnoty politycznej nowożytność odchodzi od kooperacyjnego modelu człowieka. Rozbicie religijnej jedności Europy doprowadziło do krwawych wojen, które nowożytnym myślicielom politycznym kazały wątpić w naturalną skłonność człowieka do współpracy z innymi ludźmi. Wydawało się raczej, że człowiek z natury jest bardziej skłonny do agresji niż do kooperacji. I tak dla Hobbesa naturalnym stanem człowieka jest raczej stan konfliktu: homo homini lupus. Sytuacja zagrożenia ze strony bliźniego nie ogranicza się tylko do okresu wojny, ale stanowi stałą współrzędną ludzkiego życia. Jak pisał Hobbes: „Tak więc wszystko, co się odnosi do czasu wojny, w którym każdy człowiek jest nieprzyjacielem każdego innego, to odnosi się również do czasu, w którym ludzie żyją bez żadnego innego zabezpieczenia niż to, jakie im daje własna siła i własna inwencja. W takim stanie nie masz miejsca na pracowitość, albowiem niepewny jest owoc pracy; i co za tym idzie, nie masz miejsca na obrabianie ziemi ani na żeglowanie, nie ma bowiem żadnego pożytku z dóbr, które mogą być przywiezione morzem; nie ma wygodnego budownictwa; nie ma narzędzi do poruszania i przesuwania rzeczy, co wymaga wiele siły; nie ma wiedzy o powierzchni ziemi ani obliczania czasu, ani sztuki, ani umiejętności, ani sztuki słowa, ani społeczności. A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”[1].

---

[1] T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 110.

Podstawowe zadanie nowożytnego państwa polega właśnie na zaradzeniu tej sytuacji. Chodzi przede wszystkim o zabezpieczenie się przed gwałtowną śmiercią grożącą człowiekowi ze strony jego bliźniego. Tak zatem ochrona życia staje się jednym z podstawowych zadań nowożytnego państwa, a ludzkie życie jest wartością, której ochrona uzasadnia istnienie związanego z przymusem prawa.

2. Argumentacyjną figurą, która służy legitymizacji nowożytnego państwa, jest teoria umowy społecznej[2]. Wspólnota polityczna powstaje w wyniku samoograniczenia się wolnych podmiotów, które rezygnują z części swojej wolności, aby w ten sposób stworzyć umożliwiającą życie w pokoju przestrzeń sprawiedliwości. Dopiero wówczas człowiek nie musi żyć w ciągłym strachu przed gwałtowną śmiercią. Jak dowodzi Otfried Höffe, nie chodzi tu jednak o historycznie dokonany akt umowy (trudno by zresztą było wskazać na taki fakt w dziejach ludzkości), ale o eksperyment myślowy, który ma służyć uzasadnieniu istnienia prawa i państwa[3]. Jaka jest treść tego eksperymentu? Chodzi w nim o wyobrażenie sobie takiej sytuacji, na której istnienie mógłby się zgodzić każdy, ponieważ dla każdego jest ona korzystna. Z punktu widzenia tak interpretowanej teorii umowy społecznej na tym właśnie polega istotny sens idei sprawiedliwości politycznej: Jest to taka organizacja wspólnoty politycznej, którą mógłby zaakceptować każdy z jej członków, bez żadnego wyjątku, gdyż respektowane są w niej jego podstawowe interesy – nikt nie może w niej być poświęcony ze względu na interes innych, każdy jest w niej równouprawnioną osobą[4]. W tym sensie Höffe określa sprawiedliwość polityczną mianem korzyści dystrybutywnej: Sprawiedliwe państwo to państwo, w którym zabezpieczone są podstawowe interesy każdego bez wyjątku człowieka (pośród tych interesów na pierwszym miejscu znajduje się zaś pragnienie zachowania życia, jako że wszelkie inne swoje pragnienia człowiek może realizować tylko o tyle, o ile żyje). Ponieważ jednak zawsze możliwa jest sytuacja, w której ktoś będzie chciał naruszyć tak pojętą umowę ze względu na swoją partykularną korzyść, potrzebne jest ustanowienie pozytywnego prawa, które będzie groziło sankcjami tym wszystkim, którzy nie respektują istotnej treści umowy społecznej.

Innym sposobem wyrażenia idei sprawiedliwości politycznej pojętej jako korzyść dystrybutywna jest idea praw człowieka. Prawa człowieka to prawa, których żadna wspólnota polityczna nie ustanawia, gdyż są one wyrazem podstawowych interesów człowieka wynikających z jego natury (rozumianej oczy-

[2] Na temat różnych wersji teorii umowy społecznej zob. Cz. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

[3] Por. O. Höffe, *Sprawiedliwość polityczna*, tłum. J. Merecki SDS, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 250-294.

[4] Por. tenże, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, C. H. Beck, München 2001, s. 64.

wiście nie w sensie biologicznym, lecz w sensie moralnym), ale każda wspólnota polityczna – o ile ma być wspólnotą sprawiedliwą – jest zobowiązana do ich respektowania. W tym sensie prawa człowieka to prawa „wrodzone, naturalne, niezbywalne i nienaruszalne"[5]. Stąd płynie ich szczególny status w prawie pozytywnym, które ogranicza się do ich stwierdzenia i ustanowienia odpowiedniej sankcji za ich naruszenie. Dzięki temu mogą one stać w obronie mniejszości przed tyranią większości, która w imię swoich interesów może zechcieć wyjąć mniejszość spod ochrony prawa.

3. Sprawiedliwość pojęta jako wynik umowy społecznej w pewnym sensie jednak obejmuje tylko tych, którzy dysponują pewnym potencjałem zagrożenia dla innych. Jest sprawiedliwością obejmującą tych ludzi, którzy są w stanie zrezygnować z części swojej wolności i uczynić z tej rezygnacji przedmiot wymiany z innymi, podobnymi im ludźmi. Ktoś, kto nie dysponuje żadnym potencjałem zagrożenia, z trudem mieści się w przestrzeni sprawiedliwości umownej i bardzo łatwo postawić go poza jej sferą. Dlatego nie jest przypadkiem, że nowożytne państwa wykluczyły z niej dzieci nienarodzone (przynajmniej niektóre ich kategorie; pomiędzy prawodawstwami poszczególnych krajów istnieją w tej kwestii różnice, ale sam fakt istnienia tych różnic wiele mówi o jakości idei sprawiedliwości, do której odwołują się prawodawstwa owych państw), uważając się nadal za państwa prawa. Dziecko nienarodzone jest przecież niejako paradygmatycznym przykładem człowieka pozbawionego jakiejkolwiek siły. Z drugiej zaś strony osoba, której prawo do życia nie byłoby chronione w obowiązującym w danej wspólnocie porządku prawnym, musiałaby uznać ów porządek za absolutnie niesprawiedliwy – absolutnie niesprawiedliwy, ponieważ jej prawo do życia nie jest w nim współmierne z prawem do życia innych ludzi i fakt, że prawo to jest chronione w innych przypadkach nie może równoważyć nawet jednego wyjątku.

4. Jedynym sposobem włączenia do umowy społecznej osób, które znalazły się poza nią, jest reprezentowanie ich interesów przez innych. To właśnie czynią w naszych społeczeństwach ruchy obrony życia, starając się uświadamiać wszystkim, że osobą jest również ten, kto sam nie jest jeszcze w stanie bronić swojego prawa do życia. Czynią to również ci parlamentarzyści, którzy są przekonani, że prawo do życia nie może być ograniczane przez kryterium wieku.

Obrońca prawa do życia osób nienarodzonych może się jednak znaleźć w sytuacji, w której włączenie we wspólnotę polityczną jednej kategorii osób będzie się wiązało ze zgodą na pozostawienie poza nią innej ich kategorii. Nie jest to możliwość jedynie teoretyczna; do sytuacji takich dochodziło w praktyce legislacyjnej tych parlamentów, które przyjęły ustawy ograniczające prawną

[5] Tamże, s. 70.

ochronę osób nienarodzonych – czy to wprowadzając kryterium wieku (człowiek staje się wówczas podmiotem prawa do życia dopiero od pewnego momentu swego istnienia), czy też wiążąc z tym kryterium jeszcze inne kryteria (na przykład kryterium tak zwanych względów społecznych).

Jak ma się wówczas zachować parlamentarzysta, który pragnie bronić każdego ludzkiego życia? Jak wspomnieliśmy wyżej, prawo do życia każdej osoby jest równie bezwarunkowe. Nie jest zatem możliwy rachunek, w którym w imię większego dobra można by się zgodzić na mniejsze zło. Z punktu widzenia osoby wyjętej spod ochrony prawa zło jest w takim przypadku absolutne i nie może go zrównoważyć żadne, rzekomo większe dobro.

To prawda, nie wszyscy podzielają przekonanie, że człowiek nienarodzony jest osobą, której przysługują takie same prawa, jakie przysługują osobom narodzonym. Nie sądzę, aby dało się utrzymać wysuwane przez nich argumenty, ale dla potrzeb obecnego tekstu dyskusja z nimi nie jest konieczna[6]. Sądzę natomiast, że również zwolennik legalizacji aborcji jest w stanie zrozumieć dramatyczny dylemat moralny, w jakim może się znaleźć parlamentarzysta przekonany, iż człowiek jest podmiotem prawa do życia od chwili swego poczęcia.

5. Pośród wartości, których ochrona należy do kanonów nowożytnego państwa, znajduje się wolność, a szczególnie wolność sumienia. Sądzę, że właśnie w imię szacunku dla moralnych przekonań tych parlamentarzystów, którzy uznają, że człowiek jest człowiekiem od chwili poczęcia i od tej chwili przysługuje mu prawo do życia, nie należy ich stawiać w sytuacji, w której w celu objęcia ochroną prawa nawet większości nienarodzonych, musieliby zgodzić się na wyjęcie spod jego ochrony jakiejś ich mniejszości. Z punktu widzenia tych parlamentarzystów zgoda na wyjęcie spod ochrony prawa choćby jednej osoby nienarodzonej godzi w same podstawy państwa prawa. Jeśli nawet ktoś nie podziela ich przekonań, to jednak – o ile poważnie traktuje ideę państwa prawa i nie uważa ustaw prawnych jedynie za wynik woli większości czy za rezultat kompromisu różnych interesów – powinno mu zależeć na tym, aby przekonania te uszanować. Co więcej, twierdzę, że próba taka jest najlepszym sprawdzianem autentyczności woli ustanawiania sprawiedliwego prawa ze strony wszystkich parlamentarzystów, również tych, którzy opowiadają się za tak zwaną liberalizacją ustawy o ochronie życia poczętego.

W jaki sposób jest to możliwe? Otóż w przypadku głosowania nad projektem ustawy dotyczącej ochrony życia osób nienarodzonych, ze względów logicznych i moralnych nie należałoby dopuszczać do głosowania „kolektywne-

---

[6] Warto zapoznać się z ich krytyczną analizą przeprowadzoną przez R. Spaemanna w książce *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 291-305.

go", czyli takiego, w którym obejmując prawem pewne kategorie osób, wyjmuje się jednocześnie spod jego ochrony inne ich kategorie. Można głosować jedynie dystrybutywnie (osobno w odniesieniu do każdej z poszczególna kategorii), nie zaś kolektywnie (sumarycznie, głosując w ten sposób jednocześnie za i przeciw ochronie życia)[7]. W dotychczasowej praktyce parlamentarnej przyjmowano raczej tę drugą, kolektywną opcję. Nie wydaje się jednak, aby z punktu widzenia procedur istniały jakiekolwiek przeszkody, które uniemożliwiałyby przyjęcie opcji dystrybutywnej. Co więcej, jedynie przyjęcie takiej opcji będzie wyrazem troski o logicznie spójny i moralnie dopuszczalny sposób głosowania w parlamencie nad ustawami dotyczącymi ochrony życia.

6. Z moralnego punktu widzenia państwo jest autentycznym państwem prawa tylko wówczas, gdy żaden człowiek nie jest w nim wyjęty spod ochrony prawa. Pierwszym prawem, które nie może w nim nie być chronione, jest prawo do życia – warunek możliwości realizowania jakichkolwiek innych praw. Nie jest to jeszcze warunek wystarczający istnienia państwa prawa, ale z pewnością jest to warunek konieczny. Dlatego warto na koniec przytoczyć trafne i dobitne słowa R. Spaemanna: „Z uniwersalnego charakteru przestrzeni osobowych relacji wynika, że wykluczenie nawet jednej osoby z przestrzeni uznania powoduje zniszczenie osobowego charakteru całego systemu. [...] Każde państwo ma prawo nadawać obywatelstwo tak jak zechce. Nie istnieje tu nawet obowiązek równego traktowania czy zakaz arbitralności. Ale prawo obywatelstwa danego państwa jest coś warte tylko wówczas, gdy prawa człowieka – a przede wszystkim prawo do życia – bez żadnego ograniczenia cieszą się w tym państwie pełnią ochrony, na jaką stać dane państwo"[8].

---

[7] W sposób bardziej szczegółowy logiczne i moralne podstawy tego rozróżnienia omawia T. Styczeń SDS w artykule *O logicznie spójne i etycznie jednoznaczne procedury stanowienia prawa w dziedzinie ochrony życia człowieka* [zob. niniejszy numer „Ethosu", s. 281-287].

[8] Spaemann, dz. cyt., s. 239n.